

Die Macht des Mahdi.
Motive, Erscheinungsformen und Perspektiven des *jihad*
im Sudan der 1880er Jahre

I. Einleitung

1820 begann der albanische Militär *Muhammad Ali Pascha* mit der Eroberung des heutigen Sudan. Er hatte mit unfreiwilliger Zustimmung des Sultans 1805 die Macht über die durch Napoleons Eroberungsversuch destabilisierte osmanische Provinz Ägypten als erblicher Statthalter übernommen. Sein politisches Motiv zur Expansion in den Sudan war die Ausschaltung der Mameluken, die als seine gefährlichsten Gegner in Ägypten einem Massaker entgangen und 1813 aus Oberägypten in das sudanische Dongola geflüchtet waren. Im Vordergrund standen Alis ökonomische Interessen, die im Sudan vermuteten Gold- und Rohstoffminen auszubeuten sowie vor allem den Sklavenhandel unter Kontrolle zu bringen, um die zur Verstärkung seiner Armee benötigten Militärsklaven zu rekrutieren. Der ägyptischen Invasionsarmee waren 1820/21 drei Gelehrte aus verschiedenen sunnitischen Rechtsschulen beigeordnet, die als angebliche Absandte des osmanischen Sultans und Kalifen die Bewohner der angegriffenen Regionen zur friedlichen Übergabe bewegen sollten.¹ Binnen drei Monaten unterwarf die Armee Dongola und Kordofan, die Herrscher der übrigen Regionen im Norden ergaben sich gegen formale Zugeständnisse der ägyptischen Übermacht. Der Nord-Sudan war im Zuge der arabischen Expansion seit dem 14. Jahrhundert durch Einwanderer, Händler und „holy men“ (*faki*) weit in islamisiert worden.

In den Regionen Dongola, Berber, Sennar und Kordofan richteten die Ägypter eine Militäradministration ein. Ein neues Steuersystem nach osmanischem Muster ordnete nahezu konfiskatorische Steuern auf Sklaven, Zuchtvieh und Getreide an, die ganz im Sinne Muhammad Alis anstatt in Geld durch gesunde männliche Sklaven abgegolten werden konnten. Die Steuerlast löste 1823 Revolten aus, die von der Besatzungsmacht mit Gewalt niedergeschlagen wurden. Darauf rückte ein neuer Militärgouverneur mit Hunderten sudanesischer Militärsklaven in den Sudan ein. 1826 wurde die Militäradministration in vier Verwaltungsprovinzen umgewandelt, die unter Oberhoheit eines Generalgouverneurs von osmanisch-ägyptischen Beamten geleitet wurden. Das Dorf Khartum wurde wegen seiner günstigen strategischen Lage am Zusammenfluss von Blauem und Weißem Nil als Sitz

¹ Grandin, Nicole: Traditions religieuses et politiques au Soudan contemporain, in: Lavergne, Marc (Hg.), *Le Soudan contemporain. De l'invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine 1821-1989*, Paris 1989, S. 227-270 (242).

der Kolonialregierung organisiert.² An den General- und Provinzverwaltungen, die in die Sektionen Inneres, Militär, Finanzen und islamische Gerichtsbarkeit gegliedert waren, wurden auch die tribalen Chefs beteiligt. Diese Form indirekter Herrschaft hatte den Vorteil, dass soziale Strukturen und lokale Kulturen erhalten blieben und Indigenen der Aufstieg in der Verwaltungshierarchie ermöglicht wurde; zugleich sparte die Kolonialmacht damit eigenes Verwaltungspersonal ein. Die Festigung der ägyptischen Herrschaft im Sudan ging mit dem ernsthaften Bemühen einher, emigrierte Rebellen wiedereinzugliedern und geordnete Lebensverhältnisse herzustellen. Die Lage blieb jedoch instabil. Stammeskonflikte und Grenzstreitigkeiten mit Äthiopien führten immer wieder zu militärischen Gegenmaßnahmen.

Der Süd-Sudan wurde mit der Eröffnung einer Schifffahrtsroute auf dem Weißen Nil im Jahr 1840 für den Handel zugänglich, doch zeigte Muhammad Ali kein Interesse an dessen Entwicklung. Erst nach dem Tod Alis 1849 wurde der Handel im Süden auch für Europäer geöffnet. Die primär am Elfenbein interessierten Europäer errichteten von Sklaven bewirtschaftete Stationen, übten ihre Geschäfte mithilfe bewaffneter Sklaven zunehmend gewaltsam aus und forcierten den Sklavenhandel auch dadurch, dass sie mit dessen Erträgen die hohen Kosten des Elfenbeinhandels deckten. Der Handel nahm räuberische Formen an und führte im Süd-Sudan teilweise zur Auflösung traditioneller Stammesstrukturen. Nach einigen Jahren wurden die Europäer von muslimischen wie koptischen Ägyptern, Sudanesen und Syrern verdrängt, die über die besseren Beziehungen verfügten.³

Nach zwei schwachen Vorgängern kam es unter der Herrschaft von Alis Enkel *Ismail* als osmanischer Statthalter (Khedive) in Ägypten von 1863 bis 1879 zu wesentlichen Änderungen im Sudan. Ismail liberalisierte das Bodenrecht und den Außenhandel, was zur Niederlassung Tausender Europäer führte. Mittels Krediten europäischer Banken modernisierte er Wirtschaft und Infrastruktur im Norden des Landes. Zur Eindämmung des Sklavenhandels verstärkte er die behördliche Überwachung durch Wiederherstellung der Provinz Faschoda am Weißen Nil, erhöhte die Kopfsteuer auf Sklaven und etablierte eine Wasserschutzpolizei, die die Boote der Sklavenhändler abfangen sollte. Die polizeilichen Maßnahmen scheiterten an der Gegenmacht einflussreicher Händler, korrupten Beamten und heimlicher Übernahme der Sklaven in die Armee. Darauf erweiterte Ismail seinen Herrschaftsbereich in den Süd-Sudan. In seinem Auftrag eroberte der

² Buchta, Richard: Der Sudan unter ägyptischer Herrschaft. Rückblicke auf die letzten sechzig Jahre, Leipzig 1888, S. 24.

³ Buchta, ebd., S. 32; Bleuchot, Hervé: Le Soudan au XIX^e siècle, in: Lavergne, Marc (Hg.): Le Soudan contemporain. De l'invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989), Paris 1989, S. 115-169 (129).

britische Afrikaforscher *Samuel Baker* 1871 das als Aktionsfeld der Sklavenhändler dienende Nilbecken westlich von Äthiopien und nördlich von Uganda, wo die Äquatorialprovinz errichtet und durch ägyptische Garnisonen befestigt wurde. 1873 gründete Ismail im Südwesten des Sudan die Provinz Bahr al-Ghazal und ernannte den größten Sklavenhändler der Region, *al-Zubayr Rahma Mansur*, zu deren Gouverneur. 1874 wurde die Verwaltungsorganisation beider Herrschaftsgebiete dem zum Gouverneur der Äquatorialprovinz ernannten Engländer *Charles Gordon* übertragen. Dieser baute eine Provinzhauptstadt auf, stärkte die Garnisonen militärisch und suchte eine Aussöhnung mit den lokalen Stämmen. Zugleich gab der Provinzgouverneur Zubayr einen Angriff gegen den Sultan von Darfur wegen Störung seiner Interessen als Sklavenhändler gegenüber dem Generalgouverneur als Eroberungsprojekt der ägyptischen Regierung aus. Mit seinem Sieg gegen die Armee des Sultans wurde Darfur eine Provinz des Sudan, Zubayr auf Betreiben des Generalgouverneurs in Kairo verhaftet. Damit unterstanden, nachdem die osmanische Regierung bereits 1865 die Häfen in Suakin und Massawa am Roten Meer abgetreten hatte, der gesamte Sudan und ein Teil Äthiopiens der Herrschaft Ägyptens. Auf Druck Großbritanniens verpflichtete sich Ismail 1877 vertraglich, Maßnahmen gegen den Sklavenhandel zu ergreifen. Im selben Jahr wurde Gordon zum neuen Generalgouverneur ernannt. Er bestallte als Gouverneur von Bahr al-Ghazal Zubayrs Sohn *Sulayman*. Nachfolger Gordons als Gouverneur der Äquatorialprovinz wurde der deutsche Arzt *Eduard Schnitzer* („Emin Pascha“), Gouverneur von Darfur 1881 der 24jährige österreichische Offizier *Rudolf Slatin*.

1881 proklamierte sich der Schwarzafrikaner *Muhammad Ahmad* zum *Mahdi*. Vier Jahre später hatte er die Herrschaft über einen Großteil des Sudan⁴ an sich gebracht und das ägyptische Imperium in Afrika beendet. Ziel dieser Studie ist es zu klären, auf welchen Gründen der Machtwechsel beruhte und auf welche Weise es der Mahdi erreichte, die militärisch überlegenen Ägypter in vergleichsweise kurzer Zeit zu überwinden. Nach einer Darstellung der Entwicklung Ahmads im Kontext der ägyptischen Invasion und der Erscheinungsformen der Mahdi-Bewegung im Sudan (II) stehen im Mittelpunkt der Arbeit Eigenart und Funktion des vom Mahdi ausgerufenen *jihad* (III). Die Untersuchung geht von der These aus, dass das *jihad*-Verständnis des Mahdi auf einer untrennbar Verknüpfung seines religiösen Appells an die Wiederbelebung eines unverfälschten Islam mit der politischen Praxis seines antikolonialen Widerstands beruhte. Die These wird anhand der Aktionen des Mahdi im Vorfeld und im Kontext seiner Proklamation, seiner Briefe und Schriften sowie der Funktion seines

⁴ Peters, Rudolph: Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History, The Hague 1979, S. 65; unter ägyptischer Kontrolle blieben die Äquatorialprovinz und der äußerste Norden des Sudan.

politischen Handelns überprüft. Im Anschluss hieran stellt die Arbeit, beschränkt auf das Wesentliche, den Staat des Mahdi vor (IV). Zur Abrundung wird abschließend die Verwandlung der Mahdiyya unter *Abdallahi ibn Muhammad*, dem Stellvertreter und Nachfolger des verstorbenen Mahdi, skizziert und ihre Bedeutung im globalen Zusammenhang verortet (V).

II. Muhammad Ahmad bis zu seiner Proklamation als Mahdi

In der Geschichte des Islam⁵ hat es immer wieder Erneuerungsbewegungen gegeben. Ziel der Reformer war regelmäßig die Rückkehr zu den Ursprüngen der Religion auf der Grundlage der offenbarten Texte (*qurân*) und der von seinen Gefährten überlieferten Aussprüche und Handlungen des Propheten (*sunna* und *hadîth*). Reformanstöße kamen sowohl aus dem Islam selbst als auch von außen. Da die Beziehungen zwischen den *faki* und den Machthabern schon wegen der für den Islam typischen Verflechtung religiöser und politischer Elemente nicht durchweg harmonisch waren, verbanden sich spirituelle Erneuerungsbewegungen nicht selten mit politischen Bewegungen. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist die Geschichte des Islam eng mit der europäischen Kolonialherrschaft verquickt. Die Beherrschung der islamischen Welt durch den Westen, dessen technische und militärische Überlegenheit und die Konfrontation mit der europäischen Kultur haben den modernen Islam wesentlich beeinflusst. Da mit den Kolonisierenden und den Kolonisierten zugleich Christen und Muslime aufeinandertrafen, wurde die Religion für Muslime Bestandteil einer kulturellen Identität, die gegenüber der Kultur der Herrschenden zu verteidigen war. Das schloss für viele eine politische Haltung ein, die nur eine oppositionelle sein konnte.

Die Geschichte des Islam ist zugleich eine Geschichte religiös begründeter Aufstandsbewegungen im Verein mit konfessionellen oder politischen Spaltungen. Zu besonders radikalen Veränderungen führte regelmäßig das Auftreten eines Mahdi. Dem Mahdi als dem durch Gottes Willen „Rechtsgeleiteten“ wurden messianische Ideen zugesprochen. In der islamischen Eschatologie stellt er vor dem Jüngsten Gericht das Recht als die von Gott gesetzte Ordnung in der muslimischen Gemeinschaft wieder her und ist ihr Führer bis zum Ende der Zeit.⁶ Der Glaube an seine Ankunft konnte andererseits eine mächtige Mobilisierung auslösen, wenn sich ein Mahdi mit Führungsanspruch

⁵ Der Begriff wird hier aus Vereinfachungsgründen in generalisierter Weise verwendet; tatsächlich gibt es nicht „den“ Islam, sondern sehr verschiedene Ausprägungen dieser Religion in Raum und Zeit.

⁶ Peters (wie Anm. 4), S. 42.

im Kampf gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit erhob⁷. Bei den Schiiten erscheint der Mahdi als der „verborgene“ zwölfte Imam, bei den Ismailiten als der siebte. Die Sunnitnen haben Bedeutung und Auftrag des Mahdi nicht eindeutig bestimmt. So konnten sich auch Führer sozialreligiöser Bewegungen wie Muhammad Ahmad im Sudan zum Mahdi erklären.

1. Religiöse Entwicklung Ahmads

Eine der wichtigsten arabischen Quellen über den Mahdi Muhammad Ahmad ist das Werk des Arabers *Naum Bey Šuqaer*,⁸ dem während seiner Teilnahme an militärischen Expeditionen der Engländer im Sudan die von dessen Anhänger *Ismaîl Abd el-Qâdir*⁹ verfasste Biographie des Mahdi sowie die „Schriften des Kalîfa und des Mahdi“¹⁰ in die Hände fielen.¹¹ Der Quellenwert des Werks von Šuqaer ist zum einen beachtlich, weil er erklärter Gegner des Mahdismus war und die Lebensbeschreibung als Lobesbezeugung des Autors erachtet hat. Der Autor war also selbst äußerst kritisch gegenüber dem Gegenstand seines Werks. Zum andern hat er sich die Aufgabe gestellt, „Tatsächliches niederzuschreiben und Geschehenes festzustellen“, nachdem er es „mit eigenen Augen gesehen oder aus einer der bekannten Urkunden und Geschichtswerke, oder von einem oder mehreren bekannten Gewährsmännern von der Sudanbevölkerung oder solchen, die im Sudan längere Zeit gelebt haben, empfangen hatte“.¹² Das Werk Šuqaers wurde achtzehn Jahre nach dem Tod des Mahdi und fünf Jahre nach dem Ende des Mahdi-Staats veröffentlicht. Die Quelle ist zeitnah, beruht weithin auf Berichten von Augenzeugen sowie originalen Dokumenten und hat für diese Arbeit erheblichen Wert.¹³

Muhammad Ahmad wurde um 1844 als Sohn eines Schiffszimmermanns auf der Nilinsel Darar in der Provinz Dongola geboren. Er

⁷ Ebd., S. 43 mit Nachw. historischer Mahdi-Erscheinungen seit dem 10. Jahrhundert.

⁸ Šuqaer, Naum Bey: *Tarîkh es-Sudân. The history and geography of the Sudan*, Kairo 1903; auszugsweise übersetzt von Dietrich, Ernst Ludwig: Der Mahdi Mohammed Ahmed vom Sudan nach arabischen Quellen, in: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Bd. 14 (1925), S. 199-288; zur Quellengeschichte Šuqaer, in: Holt, Peter Malcom: *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898. A Study of its Origins, Development and Overthrow*, 2. Aufl., Oxford 1977, S. 267 f.

⁹ Šâih Abd el-Qâdir, Ismâîl: *Sîrat el-mahdî*. Das Werk wird von Holt, Peter Malcolm/Daly, Martin W.: *A History of the Sudan. From the Coming of Islam to the Present Day*, 6. Aufl., London 2014, S. 189, als „Hagiographie“ bezeichnet.

¹⁰ Urkunden mit Proklamationen und Briefen des Mahdi und des Kalifen Abdallah, s. Dietrich (wie Anm. 8), S. 201; Nachw. bei Holt (wie Anm. 8), S. 267.

¹¹ Dietrich (wie Anm. 8), S. 199-201.

¹² Ebd., S. 200.

¹³ Nach Dietrich, ebd., S. 199 f., ist die Darstellung Šuqaers dem rund zehn Jahre vorher erschienenen Werk des Majors in der britischen Armee Wingate, Francis Reginald: *Mahdiism and the Egyptian Sudan*, London 1891, als Quelle deutlich überlegen, weil Wingate die Schriften des Mahdi und seines Kalifen nicht nur sehr frei, sondern auch oft ungenau, phantastisch und unrichtig wiedergebe.

bezeichnete sich als Angehöriger des Stamms *el-Ašraf*,¹⁴ der aus nubisierten Arabern bestand, d.h. solchen, die sich im ehemaligen Nubien nach dessen Islamisierung niedergelassen hatten. Ahmad studierte den Koran in den Medresen von Karari¹⁵ und Khartum sowie islamische Rechtswissenschaft (*fiqh*) in der Čezira und in el-Gubš nahe Berber. Dabei ging ihm von Jugend an der Ruf eines fanatischen Eiferers und rigorosen Asketen voraus. Seine Neigung zur Askese führte ihn 1861 zu Šaih Muhammad al-Šerif Nur al-Da'im. Šaih Šerif war Enkel von Šaih Ahmad at-Taiyib ibn al-Bashir, der um 1800 im Nordsudan die Sufi-Bruderschaft Sammaniyya gegründet hatte, um die Lehre von *Abd al-Karim as-Samman* zu verbreiten, die den Propheten Muhammad und die Doktrin vom Erscheinen eines Mahdi ins Zentrum des sufischen Universums stellt.¹⁶ Šaih Šerif nahm Muhammad Ahmad als seinen Schüler (*murid*) auf und ernannte ihn nach sieben Jahren gemeinsamen spirituellen Lebens zum Šaih der Bruderschaft mit dem Recht, eigene Schüler heranzuziehen.¹⁷

1871 zog sich Muhammad Ahmad mit seinen Ordensbrüdern auf die Insel Aba im Weißen Nil zurück, wo er eine Gebetsstätte und eine Klause für den Lehrvortrag errichtete. Zu seinen Predigten fanden sich die Inselbewohner und immer mehr arabische Nomaden ein. Sein Ruf als Asket, Heiliger und Wundertäter verbreitete sich. Derweil besuchte Ahmad regelmäßig seinen Meister Šerif, um ihm Gehorsam zu bezeugen, doch 1878 kam es zum Zerwürfnis zwischen beiden. Ahmad trat in die Sufi-Bruderschaft des am Blauen Nil lebenden Šaih el-Gureši ein und begründete das mit der Behauptung, Šerif habe dem islamischen Recht und der *sunna* zuwidergehandelt. Nach dem Tod Šaih el-Gurešis Ende 1880 wurde Ahmad zum Nachfolger gewählt. Šaih Šerif veröffentlichte 1882 ein Schmähgedicht (*Qasîde*) auf Ahmad, in dem er dessen Anspruch als Mahdi als „Irrtum und Unglauben“ bezeichnete.¹⁸

2. Ahmads Weg zur Selbstausrufung als Mahdi

Nach Muhammad Ahmads Wahl als Führer der Bruderschaft streuten seine Schüler das Gerücht aus, Šaih el-Gureši sei der wahre Erbe des Gründers der Sammaniyya gewesen und habe Šaih at-Taiyibs spirituelle Kette (*silila*) bei seinem Tod auf Ahmad übertragen. Sie behauptete

¹⁴ Auf Deutsch „Die Edlen“, ein Titel für die Nachkommen des Propheten. Zur leiblichen und mystischen Verwandtschaft des Mahdi mit dem Propheten mit Recht kritisch Snouck Hurgronje, Christiaan: Der Mahdi. Separatabdruck von der „Revue Coloniale Internationale“, Leiden 1885, S. 33 f., 35 f.; Holt (wie Anm. 8), S. 106.

¹⁵ Nördlich von Omdurman am linken Nilufer.

¹⁶ Grandin (wie Anm. 1), S. 233-235.

¹⁷ Dietrich (wie Anm. 8), S. 204-207.

¹⁸ Ebd., S. 210-212; nach Meinung Šuqaers geht das Schmähgedicht auf einen Befehl des Gouverneurs *Abd el-Quâdir Pascha* zurück, ebd., S. 209.

ten auch, Šaih el-Gureši habe sie auf Schriften ihrer Bruderschaft hingewiesen, aus denen sich ergebe, dass der Mahdi aus dem Kreis ihrer Bruderschaft hervorgehen werde.¹⁹ Diese Propaganda stärkte das Ansehen Ahmads im Sudan und vermehrte die Zahl seiner Anhänger.

Mit seinen Schülern bereiste Muhammad Ahmad von seinem Aufenthaltsort auf der Insel Aba aus benachbarte Regionen wie Dongola, das Land am Blauen Nil und Kordofan. Dabei verkündete er seine Vorstellungen vom unverfälschten Islam, wie er vom Propheten Muhammad gelebt worden sei, und rief seine Zuhörer auf, ihr Heil bei Gott und nicht in dieser Welt zu suchen. Zugleich gewann er aus erster Hand Erkenntnisse über die Missstimmung gegen das Kolonialregime und die Unzufriedenheit mit dem Steuersystem.²⁰ In der Bevölkerung wurde das Erscheinen des Mahdi erhofft, besonders die ärmeren und weniger gebildeten Sudanesen waren geneigt, jeden für den Mahdi zu halten, der ihnen an Verstand und Erfahrung überlegen war und Leidenschaft für den Islam und seine Anhänger ausstrahlte.²¹ Sie waren abgestoßen von der religiösen Praxis der ägyptischen Verwaltungsbeamten, die ihren am ursprünglichen Islam orientierten religiösen Vorstellungen widersprach. Diese Erfahrungen und den Umstand, dass im Sudan gegen Ende des 13. Jahrhunderts nach dem islamischen Kalender allgemein eine Mahdi-Erwartung verbreitet war, machte sich Muhammad Ahmad für seine Proklamation als Mahdi zunutze.²²

Den entscheidenden Anstoß gab Šuqaer zufolge eine Begegnung Ahmads mit Abdallahi ibn Muhammad, dem Sohn eines Wahrsagers vom Nomadenstamm der *Baqqara* im Süden von Darfur. Abdallahi, der bereits, allerdings erfolglos, al-Zubayr Rahma Mansur als Mahdi wahrgenommen hatte, eröffnete Ahmad hiernach die Weissagung seines Vaters, er werde dem mit den Eigenschaften des Propheten ausgestatteten Mahdi begegnen und zu seinem *wesîr* ernannt werden.²³ Diese Eigenschaften erkannte Abdallahi an Ahmad, dessen Schüler er daraufhin wurde. Nach weiterem Studium kanonischer Schriften des Islam gewann Ahmad in einer Reihe von Visionen die Überzeugung von seiner Offenbarung als auserkorener Mahdi, was er im März 1881 zuerst Abdallahi und dann seinen anderen Schülern und Anhängern mitteilte. Anschließend verkündete er den Notabeln und religiösen Führern in Kordofan das Geheimnis seiner Berufung als Mahdi durch

¹⁹ Ebd., S. 214.

²⁰ Ebd., S. 214 f.

²¹ So Heuglin, Theodor von: Reise ins Gebiet des Weißen Nils und seiner westlichen Zuflüsse, Leipzig 1869, S. 248 f.; s. auch Slatin, Rudolph Pascha: Feuer und Schwert im Sudan. Meine Kämpfe mit den Derwischen, meine Gefangenschaft und Flucht 1879-1895, Leipzig 1899, S. 579.

²² Holt (wie Anm. 8), S. 50; Grandin (wie Anm. 1), S. 247 f.

²³ Dietrich (wie Anm. 8), S. 216.

den Propheten, nahm seinen Anhängern den Treueschwur ab und proklamierte sich Ende Juni 1881 öffentlich und in zahlreichen Schriften an sudanesische Šaihs und Regierungsbeamte als Mahdi.²⁴ Entsprechend der islamischen Tradition verband der Mahdi mit seiner Proklamation zugleich den Aufruf zur Auswanderung (*hiğra*) und zum *jihad*.

3. Besonderheiten der Mahdiyya Ahmads

Ähnlich anderen Erneuerungsbewegungen trat Ahmad für eine Rückkehr zum ursprünglichen Islam ausschließlich auf der Grundlage des *qurân* und der *sunna* ein. Was er im Sudan unter ägyptischer Herrschaft sah, war eine Abwendung von der reinen Lehre. Wie er verkündete, hätten sich anstelle der Religion Gottes irrite Reformen (*bida*) vor allem auf dem Land verbreitet, denen die Religionsgelehrten gefolgt seien. Vom Islam sei nur der Name und vom Koran nur dessen Wiedergabe geblieben.²⁵ Diese „fundamentalistische“²⁶ Auffassung, die einen Widerspruch zwischen der bestehenden Ordnung und den Grundsätzen des ursprünglichen Islam behauptete, zielte auf Veränderung und fand Zustimmung vor allem bei den Schichten, die sich in der islamischen Gesellschaft durch die bestehenden sozialökonomischen und politischen Verhältnisse benachteiligt sahen.

Neu an Ahmads Doktrin war, dass er nicht nur die vom rechten Pfad des islamischen Glaubens abgekommenen Muslime zu seinen Feinden erklärte, sondern unabhängig von ihrem Glauben und ihrer ethnischen Herkunft alle, die mit dem osmanisch-ägyptischen Regime verbunden waren. Mit ihrer pauschalen Bezeichnung als „Türken“ bescheinigte er osmanischen, ägyptischen und andern mit der Kolonialregierung kooperierenden Muslimen einen Mangel an religiöser Legitimität und stellte die dem Islam angehörenden osmanischen Eliten als Eroberer und „Ungläubige“ dar, ärger als die ohnedies „ungläubigen“ Europäer:

„The Turks are the worst of people in terms of unbelief. They produce books which they use to extinguish the light of God and they call these books of law. Also they place you in fetters for the purpose of seizing your possessions. Do not abandon the fight against them until they surrender themselves and their weapons to you.“²⁷

Schon hier zeigt sich, dass es Ahmad nicht ausschließlich um die Durchsetzung des ursprünglichen Islam ging, sondern auch um die Befreiung

²⁴ Ebd., S. 219-224; Holt (wie Anm. 8), S. 105 f.

²⁵ Brief an einen Šaih im Zentralsudan vom 5. September 1880, zit. nach Searcy, Kim: The Formation of the Sudanese Mahdist State. Ceremony and Symbols of Authority 1882-1898, Leiden 2011, S. 31 Anm. 1.

²⁶ Zum Begriff s. Peters, Rudolph: Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte. Antikolonialismus und Nationalismus, in: Ende, Werner/ Steinbach, Udo (Hg.), Der Islam in der Gegenwart, 5. Aufl., München 2005, S. 90-127 (90 f.).

²⁷ Šuqaer, Naum Bey: Tarikh al-Sudan, Neuausg. 1981, S. 344, zit. nach Searcy (wie Anm. 25), S. 35; Dietrich (wie Anm. 8), S. 275 ff.

der Sudanesen von der Kolonialherrschaft der „Türken“. Die Gleichsetzung der „Ungläubigen“ mit Regierung und „Türken“ ist Ausdruck seines explizit politischen Verständnisses der Mahdi-Idee.

Ein weiteres Spezifikum der Madiyya Ahmads ist der Umstand, dass er gemäß Allahs Befehl die *hiğra*²⁸ „nach Mâsa am Berge Gadîr“²⁹ anordnete. Er verlegte den mystischen Berg Mâsa entgegen islamischer Tradition vom „äußersten Westen“ des Maghreb nach Kordofan im sudanesischen Westen³⁰ und verdrehte die prophezeite Ankunft des Mahdi im Osten dahin, dass er nach seinem Erscheinen im Westen in den Osten ziehen werde.³¹ Dem lag nicht nur ein recht großzügiges Verständnis der Tradition zugrunde, sondern vor allem auch eine realistische Einschätzung der politischen Situation, die es ihm geraten erscheinen ließ, sich nach seiner Proklamation als Mahdi zunächst in regierungsfernes Gebiet zurückzuziehen, um mit der Werbung für seine Ideen weitere Anhänger zu sammeln, bevor es zu der erwarteten Auseinandersetzung mit der Regierung kommen würde.

Schließlich unterschied sich Mahdi Ahmad von früheren Reformatoren auch darin, dass er für sich einen einzigartigen Status beanspruchte, den er mit den seinem Namen beigelegten Titeln als Imam, Nachfolger des Propheten und Mahdi der Öffentlichkeit zur Kenntnis gab. Mit seinem Aufruf zur *hiğra* machte er sich das Vorbild des Propheten zu eigen.³² Dem entsprach ein außergewöhnliches Selbstbewusstsein, das ihn nicht vor religiösen Anmutungen zurückhielt. So war sein mehrfach wiederholter Ausspruch, „wer meine Madiyya nicht für wahr hält, ist ein Ungläubiger“ (*kâfr*)³³, keine anerkannte Lehre des Islam, sondern ein von ihm neu aufgestelltes Bekenntnis, mit dem er eine sechste Säule des islamischen Glaubens begründete.

III. Verständnis und Funktion des jihad bei Mahdi Ahmad

Entstehungsbedingungen und Erscheinungsformen eines *jihad* waren und sind zu vielfältig und Entwicklungsoffen, um einer umfassenden

²⁸ Brief Ahmads an seinen Lehrer Muhammad Šerif vom 29. Juni 1881, s. Dietrich (wie Anm. 8), S. 224.

²⁹ Ebd., S. 221.

³⁰ Ebd., S. 230.

³¹ Ebd., S. 285.

³² „Und der Herr der Geschöpfe hat mir befohlen, an die Muslime Briefe zu schreiben und sie zu *hiğra* aufzufordern mit uns nach einem Ort, woselbst rechter Zustand der Religion und Wiederaufrichtung der Herrschaft beider Welten zu finden ist“, s. Dietrich (wie Anm. 8), S. 219.

³³ Proklamation, ebd., S. 222; Bericht eines zeitweiligen Anhängers des Mahdi, ebd., S. 242 ff. (243); Salim, Muhammad Abu (Hg.): al-Mahdi, Muhammad Ahmad. Manshurat al-Mahdiyya, Khartum 1969, S. 14, zit. nach Searcy (wie Anm. 25), S. 36.

Definition zugänglich zu sein.³⁴ Jedoch können einige grundsätzliche Formen und Elemente eines *jihad* hervorgehoben werden. Zu ihnen gehört die etymologische Bedeutung als gottgewollte Anstrengung, einen Zustand, einen Gegenstand oder ein Ziel zu erreichen. Unterschieden werden kann ferner danach, ob die Anstrengung nach innen („Großer *jihad*“ als spiritueller Kampf)³⁵ oder nach außen gerichtet, privater oder öffentlicher Natur, gewaltfrei oder gewaltsam auszuführen ist. Als bekannte Erscheinungsformen lassen sich schließlich anführen: die im islamischen Recht durchweg akzeptierte Funktion des *jihad* als Schwert des Islam in militärischer Form zur Eroberung der „ungläubigen“ Welt oder zur Verteidigung der islamischen Welt („Kleiner *jihad*“); die Ausprägung des *jihad* als eine Erneuerungs- oder Reformbewegung zur Wiederherstellung traditioneller Werte; die Bedeutung des *jihad* als religiös legitimiertes, zur Stärkung des inneren Zusammenhalts und zur Mobilisierung der Gläubigen eingesetztes Instrument des Widerstands primär gegen Kolonialherrschaft; sein Einsatz als Instrument terroristischen Kampfs und seine Instrumentalisierung zu Propagandazwecken. Eng verbunden mit dem *jihad*-Verständnis ist die Teilung der Welt in das „Haus des Islam“ (*dar al-Islam*) und das „Haus des Kriegs“ (*dar al-harb*).³⁶ Schließlich sind Bestandteil des *jihad* Vorschriften über die Rechtspflicht zum *jihad*, Pflichten vor dem Angriff gegen den Feind, die Art der Kriegsführung, den Schutz von Frauen und Kindern, die Kriegsbeute, Gründe zur Flucht vor dem Feind, den Umgang mit Kriegsgefangenen, Befehlsgeber, Waffenstillstand und Formen der Beendigung des *jihad*.³⁷ Um welche Form des *jihad* es dem Mahdi Ahmad ging, bedarf daher näherer Untersuchung.

1. Historischer Kontext

Im Gefolge der türkisch-ägyptischen Kolonialherrschaft hatte sich im Sudan das im osmanischen Reich herrschende Islamverständnis ausgebreitet, das sich von der religiösen Autorität der Gelehrten (*ulamâ*) ableitete.³⁸ Dieser Berufsstand entschied auf der Grundlage einer qualifizierten Ausbildung darüber, was islamisch war und was nicht, ohne einer höchsten Lehrautorität unterworfen zu sein. Die *ulamâ* war im osmanischen Reich über Jahrhunderte staatsnah, da der muslimisch regierte Staat den Rahmen bot für ihre Tätigkeit als Lehrer, Prediger, Rechtsgutachter, Richter oder Professor an der Hochschule

³⁴ Peters, Rudolph: *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton 1996; Bonner, Michael: *Le jihad. Origines, interprétations, combats*, Paris 2005; Heck, Paul S.: *Jihad Revisited*, in: *The Journal of Religious Ethics* 32 (2004), S. 95-128.

³⁵ Peters (wie Anm. 4), S. 10: „Exerting oneself as much as one can.“

³⁶ Näher hierzu, auch zur teilweise vertretenen dritten Kategorie „Haus des Vertrags“ (*dar al-sulh*), s. Peters, ebd., S. 11.

³⁷ Dazu ausführlich Peters, ebd., S. 12-37.

³⁸ Grandin (wie Anm. 1), S. 247.

der Moschee *al-Azhar* in Kairo, und vernachlässigte die *sharâa* als von Gott gesetzte Rechtsordnung zugunsten weltlichen Rechts. Im Gegensatz zu den staatlichen Religionsbeamten, die den „offiziellen“ Islam im Verständnis der osmanischen Eliten repräsentierten, standen die *fâki* als Träger des lokalen Islam, der weithin durch einen Verschnitt von überkommenem Aberglauben und starken mystischen Tendenzen geprägt war. Unter ihnen waren Misstrauen und Feindschaft gegen die neuen religiösen Würdenträger gewachsen, die der Kolonialverwaltung angehörten.

Mit der Öffnung des Sudan für den europäischen Handel durch Aufhebung des staatlichen ägyptischen Handelsmonopols 1859 und der Liberalisierung des Bodenrechts war zugleich die Zahl ausländischer Siedler und Geschäftemacher im Sudan drastisch gestiegen. Sie waren den meisten Sudanesen als Fremde und „Ungläubige“ verhasst. In den 1870er Jahren verschlechterte sich die Situation der sudanesischen Bevölkerung. Unter dem Druck seiner ausländischen Gläubiger war der Khedive in Ägypten auf zusätzliche Einnahmequellen angewiesen. Eine von diesen war eine noch höhere Besteuerung des Sudan. Da die hiervon besonders betroffenen Landwirte vielfach auswanderten, kam es zu Versorgungsengpässen und Hungersnot.³⁹ Die Unzufriedenheit der Sudanesen steigerte sich, als die Briten bei der ägyptischen Regierung die Unterdrückung des Sklavenhandels durchsetzten. Das brachte weite Teile der Wirtschaft zum Erliegen, die für niedere Arbeiten auf Sklaven angewiesen war, entfachte den Widerstand der Sklavenhändler und wurde, da der Islam Sklaverei erlaubt, von den Muslimen als Beleidigung ihrer Religion empfunden.

2. Aufruf zum *jihad* und die Folgen

In dieser explosiven Lage proklamierte sich Muhammad Ahmad 1881 zum Mahdi und rief alle Gläubigen zum *jihad* auf. Der Zeitpunkt war geschickt gewählt. Der Khedive Ismail war 1879 auf Druck Großbritanniens und Frankreichs abgesetzt worden, weil er nach dem Ende des Baumwollbooms in Ägypten die Kredite der westlichen Banken nicht mehr bedienen konnte. Sein Sohn *Tawfiq* war ein schwacher Nachfolger und eine Marionette der Großmächte. Die Opposition um den Offizier *Urabi* sorgte 1881 in Ägypten wegen der miserablen Wirtschaftslage des Landes für Unruhen und forderte die Beendigung der europäischen Kontrolle der ägyptischen Wirtschafts- und Finanzpolitik. Im Sudan war 1879 der durchsetzungsstarke Generalgouverneur Gordon zurückgetreten. Sein Nachfolger *Muhammad Rauf* erwies sich als ein eher milder Herrscher. Die Ausnutzung der Schwäche seiner Gegner und die Instrumentalisierung der Regimeverdrossenheit

³⁹ Buchta (wie Anm. 2), S. 88.

der Sudanen waren kluge politische Schachzüge des Mahdi. Das Machtvakuum in Ägypten gab ihm die Gelegenheit, seine Anhänger zu sammeln und seine Autorität öffentlich zu manifestieren.

Der Generalgouverneur Rauf wusste als Muslim von der Gefahr, die das Erscheinen eines Mahdi für das Regime bedeutete. Auf eine schriftliche Anfrage Raufs zum Stand der Dinge berief sich der Mahdi auf seinen unmittelbar von Gott erhaltenen Auftrag:

„Der Korrespondenz und dem erbetenen Anliegen entsprechend sei klargestellt, dass die Aufforderung an die Leute, die *sunna* wiederherzustellen und für die Religion auszuwandern, (...) Befehl ist von Seiten des Herrn der Geschöpfe, auch die Verkündung, dass ich ‚der erwartete Mahdi‘ bin, ist von dem Herrn der Geschöpfe oftmals mit göttlichen Stimmen und Kennzeichen offenbart worden. (...) Wer nun folgt, gehört zu den Gott nahe Gebrachten und denen, die gewonnen haben; wer aber widerstrebt, den lässt Allah verloren gehen in beiden Welten und entzieht ihm die Nahrung, zu deren Gegenteil alle Geschöpfe zu schwach sind. Was die Ermahnungen an die Gläubigen betrifft, so sind sie klar. Wer aber nicht wahrhaftig erfunden wird, den reinigt das Schwert.“ (...)⁴⁰

Die von Rauf einberufene Versammlung der *ulamâ* sah die Proklamation des Mahdi als Häresie an.⁴¹ Sie empfahl die Festnahme des Mahdi, um einer Verbreitung der Irrlehre vorzubeugen. Nach dem erfolglosen Versuch des von Rauf Anfang August 1881 entsandten Adjutanten, den Mahdi nach Khartum zu bringen, beorderte Rauf einen Dampfer mit zwei Kompanien Soldaten, die beide neben Feuerwaffen mit je einer Kanone ausgerüstet waren, zur Insel Aba. Die Ägypter wurden von den Anhängern des Mahdi vernichtend geschlagen. Die *ansâr* sah in dem Sieg der Speere über die Feuerwaffen ein Heiligenwunder, das ihren Glauben an den Mahdi bestärkte. Die Nachricht von seinem Sieg in der „Schlacht von Aba“ verbreitete sich unter den Sudanen.⁴²

Der Mahdi und seine Anhänger begannen darauf mit der *hiğra* nach Kordofan. Der Versuch ägyptischer Truppen, die *ansâr* beim Durchqueren Kordofans abzufangen, scheiterte. Der Mahdi erreichte Ende Oktober 1881 den Berg Gadîr. Ein vom Gouverneur der Provinz Faschoda unternommener Angriff blieb erfolglos. Seine Truppen wurden von den Mahdisten geschlagen, der Gouverneur wurde getötet, die Mahdisten erbeuteten Waffen, Munition, Proviant und Geld. Auch die Nachricht vom Sieg in dieser Schlacht verbreitete sich und führte zu einem Zulauf neuer Anhänger aus den Provinzen Kordofan, Sennar und Darfur.⁴³

⁴⁰ Dietrich (wie Anm. 8), S. 229.

⁴¹ Gutachten (*fatwa*) der *ulamâ* der Moschee al-Azhar in Kairo, in: Buchta (wie Anm. 2), S. 112-115.

⁴² Dietrich (wie Anm. 8), S. 229 f.

⁴³ Ebd., S. 230 f.

Nach Abberufung Raufs als Generalgouverneur setzte der deutsche Offizier in ägyptischen Diensten *Giegler Pascha* mit Zustimmung der Regierung in Kairo eine Truppe zum Angriff auf den Mahdi an seinem Rückzugsort auf dem Berg Gadîr in Marsch. Deren Kommandeur *Jûsuf Pascha eš-Šellâlî* forderte den Mahdi im Mai 1882 vor Ort schriftlich zur Übergabe auf. In einem langen Antwortbrief rechnete der Mahdi mit dem Kommandeur und der Regierung ab, berief sich auf die Botschaft des Propheten, wonach jeder ein Ungläubiger sei, der an der Madiyya zweifle, sie leugne oder ihr widerspreche, und belehrte die Adressaten, dass die Anhänger des Mahdi ebenso wie die Gefolgsleute des Propheten die Schwachen, Unwissenden und Nomaden seien:

„Aber die Gelehrten, Reichen, Starken und Wohllebenden folgten (dem Propheten) nicht, sondern erst, als sie ihre Häuser zerstörten, ihre Edlen töteten und sie mit Gewalt in Herrschaft zwangen (...); denn nichts besiegt Allah, er aber besiegt alles.“⁴⁴

Die Botschaft des Mahdi war als starke Motivation auch an seine Anhänger gerichtet: „Gott ist mit den Gläubigen“⁴⁵, und in seinem Namen werden wir die „Ungläubigen“ besiegen. So erzielte die *ansâr* Ende Mai 1882 einen dritten Sieg gegen überlegene ägyptische Truppen, allerdings kam dabei neben ägyptischen Truppenführern auch der Bruder des Mahdi ums Leben.

Bis zum Angriff der ägyptischen Truppen im Mai 1882 am Berg Gadîr war der Mahdi militärisch in der Defensive geblieben. Von da an ging er zum Angriff über, der immer demselben Muster folgte. An diversen Orten wurden lokale Aufstände entfacht, nach deren Unterdrückung durch die Regierungstruppen andere Aufstände ausbrachen. Mit dieser Guerillataktik wurden die Regierungstruppen gebunden, bis sie sich vor der inzwischen um Tausende von Rebellen erweiterten Armee des Mahdi in ihre befestigten Garnisonen zurückziehen mussten. Verstärken konnten sich die Mahdisten Ende 1882 durch von ihnen gefangen genommene schwarzafrikanische Berufssoldaten (*jihadiyya*) der Regierungstruppen. Während die kleineren Garnisonen vom Mahdi eingenommen wurden, ließ er die Hauptstädte belagern, bis sich die ausgehungerten Truppen ergaben. Im Januar 1883 kapitulierte El Obeid, die Provinzhauptstadt Kordofans. Dem seit Niederschlagung der Urabi-Rebellion 1882 durch Großbritannien kontrollierten Ägypten entzog die britische Regierung die Unterstützung bei seinen Aktionen in den bedrohten Provinzen des Sudan. Als eine demoralisierte ägyptische Armee unter dem britischen Kommandeur *William Hicks* Ende 1883 bei Shaykân (Kordofan) von den Mahdisten vernichtet ge-

⁴⁴ Ebd., S. 231-337 (233 f.); s. auch Holt (wie Anm. 8), S. 58.

⁴⁵ „Doch eure Schar wird euch nichts nutzen, auch wenn sie zahlreich ist. Und dass Gott mit den Gläubigen ist“, s. Qurân 8, 19 in der Übersetzung von Bobzin, Hartmut: Der Koran, München 2010.

schlagen worden war, fielen auch die Nachbarprovinzen. Wie der Provinzgouverneur Slatin von Darfur ergab sich der britische Gouverneur *Lupton Bey* von Bahr al-Ghazal dem Mahdi. Im Hinterland von Suakin am Roten Meer leistete der Chef einer lokalen Sufi-Bruderschaft *Šaih al-Tahîr al-Tayyib* Anfang 1884 dem Mahdi den Treueschwur. Darauf entschloss sich die unter den Druck der Öffentlichkeit geratene britische Regierung, den früheren Generalgouverneur Gordon zu beauftragen, für die Evakuierung der von der ägyptischen Grenze und vom Roten Meer abgeschnittenen Hauptstadt Khartum zu sorgen.⁴⁶ Eine Reihe von Missverständnissen und Ungeschicklichkeiten Gordons vor seiner Ankunft in Khartum im Februar 1884 führte den Mahdi zu der Annahme, dass sich die ägyptische Regierung nicht mehr für den Sudan verantwortlich fühlte. Gordons Absicht, eine starke Regierung zur Kontrolle des Mahdi zu bilden, scheiterte.⁴⁷ Nach mehrmonatiger Belagerung Khartums griffen die Mahdisten Ende Januar 1885 an und eroberten die Hauptstadt. Gordon fiel im Kampf, die von den Briten entsandten Entlastungskräfte trafen zwei Tage nach der Eroberung ein, Großbritannien gab den Sudan fürs erste auf.

3. Der *jihad* zur Erneuerung des Islam als antikolonialer Widerstand

In seiner öffentlichen Proklamation hatte der Mahdi zugleich die *hiğra* und den *jihad* ausgerufen. Mit der Ausrufung der *hiğra* stellte er sich in die unmittelbare Nachfolge des Propheten Muhammad, der 622 von Mekka nach Medina ausgewandert war. Wie der Exodus des Propheten als politischer Akt zu verstehen ist, der seine *ansâr* als Solidargemeinschaft auf religiöser Grundlage zusammenführte und nicht Ausdruck einer religiösen Umkehr war⁴⁸, so ist die *hiğra* des Mahdi Ahmad als religiöses Mittel zur politischen Einheitsbildung zu deuten. Deren vorrangiges Ziel war die Bündelung aller Kräfte, die dem aus „ungläubigen Türken“ bestehenden Kolonialregime aus je unterschiedlichen Gründen ein Ende bereiten wollten. Die Erscheinungsform des vom Mahdi ausgerufenen *jihad* ist anhand seiner Intention, Schriften und Handlungen im historischen Kontext zu interpretieren. Dabei zeigt sich schon in den Worten der Proklamation als Mahdi ein *jihad*-Verständnis, das durch eine Verflechtung von religiöser Reform und islamischer Politik gekennzeichnet ist:

„Und die erwähnte *hiğra* um der Religion willen ist Pflicht, nach *qurân* und *sunna*. Es spricht ja der Erhabene: ,O ihr, die ihr glaubt, leistet Allah und seinem Gesandten

⁴⁶ Auftrag des Foreign Office vom 18. Januar 1884, in: Buchta (wie Anm. 2), S. 124 f.; Order des britischen Generalkonsuls in Kairo, Evelyn Baring, in: ebd., S. 125 f.

⁴⁷ Vorschläge Gordons, in: ebd., S. 132 f.; Gordon sah die entscheidende Ursache für den Fall Khartums im Versagen der Regierung, wie er seinen Tagebüchern zunehmend verbittert feststellt, s. Hake, A. Egmont (Hg.): The Journals of Major-Gen. C. G. Gordon, C.B., at Kartoum, London 1885, S. 296-300, 305 f., 379-381.

⁴⁸ Krämer, Gudrun: Geschichte des Islam, 4. Aufl., München 2015, S. 23 f.

Folge, wenn er euch ruft zu dem, was euch belebt.' (...) Und es ist Pflicht, dem Ruf Allahs Folge zu leisten. Der Erhabene sagt: ,Folge du dem Pfad dessen, der sich zu mir bekehrt hat.' Und so ihr dies begreift, so haben wir bereits allen zu Beobachtung der Religion Verpflichteten befohlen, zu uns auszuwandern um des *jihad* willen auf dem Weg Allahs, oder zu dem euch zunächst liegenden Land, weil der Erhabene sagt: ,Bekämpft diejenigen, die euch nahe sind von den Ungläubigen' (...)."⁴⁹

Der *jihad* war hiernach sowohl Pflicht zur Verteidigung des Islam als auch Kampf gegen die „Ungläubigen“, zu denen der Mahdi außer den Europäern auch die muslimischen „Türken“ und damit die osmanisch-ägyptische Kolonialregierung zählte. Religiös und politisch konnotiert war auch der Treueschwur, den der Mahdi seinen Anhängern abnahm:

(...) „so geloben wir Allah und seinem Gesandten Treue, und geloben dir Treue zur Einheit Gottes (*tawhîd*), und dass wir ihm keinen zugesellen, noch stehlen oder Unzucht treiben noch mit Verleumdung kommen noch dir ungehorsam sind in dem, was sich ziemt. Wir geloben dir Treue, der Welt zu entsagen, sie zu verlassen und an dem, was bei Allah ist, Wohlgefallen zu haben aus Verlangen nach den Gütern Allahs und der jenseitigen Welt – ferner, dass wir dem *jihad* nicht aus dem Wege gehen.“⁵⁰

Der Eid resümierte die religiös-moralischen Ziele der Mahdiyya und beschwore zugleich den Protest, der am Anfang der Bewegung stand. Die für den Islam fundamentale Anrufung der Einheit Gottes war die klassische Kampfansage islamischer Rigoristen und Erneuerer. Sie verband sich mit dem Treuegelöbnis an den Mahdi, dem Verlangen nach Wiederbelebung der heiligen Askese des ursprünglichen Islam und der Pflicht zum *jihad*, der ein konstituierender Bestandteil der Bewegung war. Damit war von Anfang an nicht die religiöse Rückkehr des Einzelnen zu sich selbst gemeint („Großer *jihad*“), sondern die Durchsetzung des reinen, auf *qurân* und *sunna* zurückgeführten Islam gegen die „Ungläubigen“ einschließlich der *ulamâ*. Das belegt schon die erste Aktion der Mahdiyya auf der Insel Aba, bei der sich die *ansâr* gegen die mit dem Segen der *ulamâ* angreifenden Ägypter gewaltsam zur Wehr setzte, damit der Mahdi seine Intention der Erneuerung des Islam verwirklichen konnte. Der Treueschwur bezeugt diese Wechselwirkung religiöser und politischer Motive bei der Verteidigung des Islam. Dass der Zusammenhang von Religion und Politik im *jihad* des Mahdi unlösbar war, geht auch aus seiner Erwiderung auf den von der *ulamâ* erhobenen Vorwurf der „falschen“ Kriegsführung gegen Türken hervor:

The Prophet „unveiled to me the Day of Resurrection. The Turks whom I had killed complained to God, and said, ‘O our God, O Lord, the Imâm, the Mahdi slew us without warning.’ I said, ‘O Lord, I gave them warning and information. They would not accept my words, but followed the words of the *ulamâ* and attacked me.’ The Prophet was present as a witness to that, and said to them, ‘Your sin is upon you. The Imâm, the

⁴⁹ Dietrich (wie Anm. 8), S. 219-224 (222 f.).

⁵⁰ Ebd., S. 237 f.

Mahdi gave you information and warning, and you did not accept it of him, but listened to the words of your *ulamâ*.⁵¹

Deshalb ist Ernst Ludwig Dietrich zu widersprechen, dem zufolge die Mahdi-Bewegung „zunächst keine politische, sondern eine rein religiöse ist.“⁵² Politische Rolle und Beweggründe des Mahdi waren keine

„Nebenideen, durch die Umstände gefördert und schlau benutzt, die aber alle aus der einen religiösen Hauptidee der Weltverachtung schon von sich selbst herausfließen“.⁵³

Die religiöse Begründung der Bewegung und der *jihad* waren von vornherein mit den politischen und sozialökonomischen Zielen des Mahdi verwoben.⁵⁴ Er kombinierte seine religiösen Vorstellungen mit dem Gebot des Kampfs gegen die herrschenden Missstände:

„Die Türken zogen eure Männer in Fesseln und hielten sie gefangen in Ketten. Sie sperrten eure Frauen und Kinder ein und töteten widerrechtlich Menschen, was Allah verboten hat. Sie taten all dies, um Steuern zu erheben, die den Geboten Allahs und seines Propheten widersprachen. Sie kannten weder Gnade mit den Armen unter euch noch achteten sie eure Notabeln. Wie konntet ihr das vergessen und die Teilnahme am *jihad* unterlassen? Warum gabt ihr euch nicht Allahs Religion hin und der Einhaltung seiner Gebote? Wie wollt ihr euch vor Allah dafür rechtfertigen, dass ihr seinem Ruf nicht gefolgt seid, obgleich euch die Türken erniedrigt und dafür verachtet haben, dass ihr all ihren Befehlen unterwürfig gehorchtet?“⁵⁵

Die mit der Religion verknüpfte antikoloniale Zielrichtung zeigt sich in Briefen, die der Mahdi an Vertreter der Kolonialmacht schrieb⁵⁶. Dazu kann beispielhaft aus seiner Antwort vom März 1884 auf Gordons Angebot zitiert werden, ihn zum Sultan über Kordofan zu erklären:

„Bekehre dich also zu Allah, unterwirf dich seiner Majestät, bitte um die Herrlichkeit des Jenseits (...). Hast du Mitleid mit den Muslimen, so hab erst Mitleid mit deiner eigenen Seele und rette sie vor ihres Schöpfers Zorn und lass sie sich aufmachen, der Religion nachzufolgen. Die Wahrheit aber ist in der Nachfolge unseres Herrn Muhammad, des Gesandten Allahs, der wieder lebendig gemacht hat, was von der

⁵¹ Holt (wie Anm. 8, S. 110).

⁵² Dietrich (wie Anm. 8), S. 285 f.; ebenso einseitig Slatin (wie Anm. 21), S. 579, der meint, der Mahdi habe sich als gottgesandt ausgegeben, um die feindseligen Stämme im Sudan im Kampf gegen die Kolonialregierung zu einen. Dass der *jihad* im Sudan „zur Gänze eine religiöse Angelegenheit“ gewesen sei, bestreitet Churchill, Winston S.: Kreuzzug gegen das Reich des Mahdi, Neuausgabe, Frankfurt am Main 2008, S. 63, s. auch ebd., S. 70; überzeugend Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, Sonderausgabe, München 2011, S. 642, der von „eine(r) messianisch-revolutionäre(n) Bewegung (...) mit viele(n) Eigenschaften einer typischen anti-imperialen Reaktion“ ausgeht.

⁵³ Dietrich (wie Anm. 8), S. 286.

⁵⁴ Dagegen meint Holt (wie Anm. 8), S. 116, die Mahdiyya habe sich während der vier Jahre seit der Proklamation des Mahdi von einer religiösen Protestbewegung zu einem militärischen Staat entwickelt. Das widerspricht den hier zitierten Quellen.

⁵⁵ Ibrahim, Abd Allan Ali: Al-sirâ bayn al-Mahdi wa-l-ulamâ, Khartum 1968, S. 42 f., zit. und übersetzt nach Peters (wie Anm. 4), S. 68 f.

⁵⁶ So z.B. an den Khediven Tawfiq, s. Holt (wie Anm. 8), S. 115 f.

Religion der Propheten und Gesandten ausgelöscht worden war. (...) So reinige denn dich selber durch Eintritt in seine Gemeinde; dann magst du seine Gemeinde durch Erfüllen seiner *sunna* bemitleiden – erst dann bist du der Mitleidige, und ohne das wirst du keinen finden, der dir Recht gibt. (...) Wenn du dich also abwendest von dem, wobei du bist von einer nicht-islamischen Religion, und dich zu Allah und seinem Gesandten bekehrst und die jenseitige Welt erwählst, so werden wir dich als Freund annehmen, und du sollst zu unseren Brüdern gehören, und es soll die Allah und seinem Gesandten wohlgefällige Freundschaft sein, und du wirst zu denen gehören, die Allahs Befehl, diesen Versen entsprechend, gehorchen.“⁵⁷

Der Mahdi lud damit den „ungläubigen“ Abgesandten der feindlichen Kolonialmacht ein, zum Islam zu konvertieren, um dadurch Frieden zu schaffen. Das bestätigt seinen *jihad* als antikolonialen Widerstand, der religiös legitimiert ist und in dem er den Feind zum Eintritt in die Gemeinschaft der Muslime auffordert, wenn er nicht mit dem Schwert besiegt werden will. In dieselbe Richtung gingen die Aktionen des Mahdi im Kontext seiner Proklamation mit dem Aufruf zur *hiğra* und zum *jihad*. Schon bei den Erkundungsreisen von der Insel Aba aus nach Dongola, in das Land am Blauen Nil und nach Kordofan, auf denen er sich über die Bereitschaft der Bevölkerung zum Empfang des Mahdi und die Lage des Islam im Sudan ein Bild machen wollte, hatte er die politische Komponente seiner Mission im Sinn. Angesichts der wahrgenommenen Missstimmung der Bevölkerung über das Kolonialregime, ihrer Sehnsucht nach Befreiung und ihrer Unzufriedenheit mit dem Steuersystem entschied er sich, mit der Mahdiyya den „reinen“ Islam wiederherzustellen sowie den sozialen und politischen Missständen entgegenzutreten. Das entsprach der Gewohnheit seiner Seele,

„sich auf die Seite der Religion und des Eifers für den Islam *und die Muslime* zu schlagen.“⁵⁸

Intentionen, Schriften und Aktionen des Mahdi erhellen die Eigenart seines *jihad* als religiöse Erneuerungsbewegung mit antikolonialer Zielrichtung. Der *jihad* richtete sich gegen die „Türken“ als „Ungläubige“, die zugleich die Repräsentanten des Kolonialregimes waren. Er wurde zunächst als Krieg zur Verteidigung des „reinen“ Islam geführt und setzte sich seit dem Angriff auf El Obeid als Eroberungskrieg fort. Stets ging es dem Mahdi um die Befreiung des Sudan von den „Ungläubigen“ und die Ablösung des Regimes durch einen Staat, der in Übereinstimmung mit den Vorschriften des *qurân* und der *sunna* regiert wurde, in dem islamisches Recht und Gerechtigkeit herrschten und dessen Bewohner dem wahren Glauben gehorchten. Seit seiner Proklamation als Mahdi beabsichtigte er, mit dem „*jihad* des Schwertes“ einen islamischen Staat zu errichten, der Allmacht und Einheit Gottes (*tawhîd*) verwirklichte.

⁵⁷ Dietrich (wie Anm. 8), S. 251-254 (251-253); Holt (wie Anm. 8), S. 111.

⁵⁸ Dietrich, ebd., S. 214 f.; Hervorhebung vom Verf.

4. Funktionen des *jihad* des Mahdi

Der *jihad* war für den Mahdi in erster Linie sein Anspruch auf Kontinuität mit dem Propheten. Er orientierte sich ausdrücklich an dessen *hiğra* von Mekka nach Medina, die er ebenso wie der Prophet als politischen Akt zur Zusammenführung seiner *ansâr* auf religiöser Grundlage verstand. Ausgehend vom Selbstverständnis der Mission des Mahdi, den Islam in der Reinform von *qurân* und *sunna* wiederherzustellen, lässt sich eine Kontinuität auch mit Blick auf den *jihad* zur Expansion des Islam unter dem Propheten feststellen, allerdings mit dem Unterschied, dass sich der *jihad* des Mahdi zur Ausbreitung des Islam zunächst auf den Sudan beschränkte. Anders als der Prophet, für den sich dieses Problem nicht stellte, realisierte der Mahdi die Expansion des Islam in unlösbarem Zusammenhang mit dem antikolonialen Widerstand, was insofern folgerichtig war, als es für ihn einen Islam unter der Herrschaft der „Ungläubigen“ nicht geben konnte.

Ferner hatte der *jihad* des Mahdi die Funktion, sozialökonomische Faktoren zur Mobilisierung für seine Idee vom Islam zu nutzen. Er wandte sich in seiner Eigenschaft als tief religiös gebildeter Anführer primär an die weniger gebildeten Unterschichten und fand diese eher auf dem Land als in der Stadt. Auch insoweit ist zu betonen, dass das aus seinem Islamverständnis abgeleitete „Feindbild“ des Mahdi die „ungläubigen“ Unterstützer der Kolonialmacht ebenso wie diese selbst waren, also die osmanisch geprägten Muslime und die *ulamâ* einschloss. Weil beides, Islamverständnis und Feindbild, unlösbar miteinander verknüpft war und im Dienst der Erneuerung stand, geht der Vorwurf einer Instrumentalisierung der Religion ins Leere.

Schließlich diente der *jihad* des Mahdi dazu, zur Durchsetzung seiner Ziele Anhänger zu gewinnen. Zu diesen gehörten namentlich drei Gruppen, die Ahmad vor seiner Proklamation als Mahdi als die unzufriedenen Teile der Bevölkerung ausgemacht hatte⁵⁹: Die *faki* als fromme sudanesische Religionslehrer, die an den Mahdi glaubten und den Sudan nach der *sharîa* regiert sehen wollten; die Sklavenhändler, Bootslute und Glücksritter, die vom Sklavenhandel gelebt hatten, sich durch die Politik des Khediven und des Gouverneurs Gordon in ihrer Existenz bedroht sahen und ihre politischen und ökonomischen Interessen unter dem Schleier der islamischen Religion verdeckten; und die von der Steuerlast des Regimes Bedrängten, insbesondere die Nomaden vom Stamm der *Baqqara*, die weder die religiösen Vorstellungen des Mahdi noch die politischen Beschwerden der Siedler teilten, sondern die „Türken“ beseitigen und deren Steuern abschaffen wollten. Die *Baqqara* waren das militärische Rückgrat der

⁵⁹ Holt (wie Anm. 8), S. 133 f.

Mahdiyya, und ihre Wichtigkeit spiegelte sich in dem herausgehobenen Status, der ihrem Landsmann Abdallahi bei den Beratungen und Entscheidungen des Mahdi eingeräumt war.⁶⁰

5. Bedeutung des Sufismus für den *jihad* des Mahdi

Ahmad hatte seine religiöse Bildung bei zwei sufischen Šaihs erworben und wurde 1880 selbst Šaih einer Sufi-Bruderschaft. Als Mahdi beanspruchte er eine Erneuerung des Islam allein auf der Grundlage von *qurân* und *sunna*. Mit dieser Doktrin und mit der puritanischen Militanz der Mahdiyya war ein Sufismus kaum vereinbar, der zwischen den Gläubigen und Gott zu vermitteln oder den Sufi durch die Liebe mit Gott zu vereinen suchte.⁶¹ Demgemäß ließ der Mahdi nach der Eroberung von El Obeid die Sufi-Bruderschaften durch Abdallahi auflösen.⁶² Da der Sufismus im Sudan allerdings traditionell stark verankert war,⁶³ übernahm der Mahdi für seine Bewegung basale sufische Elemente wie den Treueschwur, das Armutsgelöbnis, das Gleichheitspostulat und das Wollgewand (*ğubba*). Andererseits ordnete er an, dass sich seine Anhänger nicht mehr als Derwisch, sondern als Mitglied der *ansâr* zu bezeichnen hätten.⁶⁴ Der *jihad* sollte in seiner Wirkung nicht dadurch beeinträchtigt werden, dass hinsichtlich der Reinheit des zu erneuernden Islam Zweifel durch eine Nähe zum Sufismus entstanden. Und die Bewegung sollte nicht dadurch geschwächt werden, dass sie die Sufi-Bruderschaften als Konkurrenz ausschaltete.

IV. Der Staat des Mahdi

Schon zu Beginn des *jihad* setzte der Mahdi mit Anordnungen zur Aufgabenverteilung innerhalb der Bewegung Maßstäbe einer staatlichen Struktur. Mit der *hiğra* ernannte er seine drei wichtigsten Gefolgsleute nach dem Vorbild des Propheten zu Kalifen und bestimmte deren Kompetenzen. Abdallahi erhielt als Nachfolger des Kalifen Abu Bakr den Oberbefehl über die Armeen der Mahdiyya und das Kommando über die Division der „Schwarzen Flagge“ mit den von den westlichen Baqqara gestellten Soldaten und wurde Stellvertreter des Mahdi. *Ali ibn Muhammad Hilu* wurde als frommer Gefolgsmann der ersten Stunde in der Nachfolge des Kalifen Umar ibn al-Chattâb zum Kommandeur der „Grünen Flagge“ bestimmt, einer kleinen Division von Soldaten aus Kordofan und der südlichen Ğezira. Nachfolger des Kalifen Alî und Kommandeur der „Roten Flagge“ mit Soldaten vom Stamm

⁶⁰ Holt/ Daly (wie Anm. 9), S. 88 f.

⁶¹ Schimmel, Annemarie: Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik, 5. Aufl., München 2014.

⁶² Salim (wie Anm. 33), zit. nach Searcy (wie Anm. 25), S. 34 f.

⁶³ Grandin (wie Anm. 1), S. 249 f.

⁶⁴ Searcy (wie Anm. 25), S. 44, 50, 53.

der *ašraf* und aus der *ansâr* wurde *Muhammad Šerif*, ein junger Verwandter des Mahdi. Die Nachfolge des (dritten) Kalifen Uthmân wurde dem Führer der *Sanûsî*-Bruderschaft angetragen, blieb aber mangels Antwort vakant. Andere Funktionsträger wurden zum Emir ernannt.

Das Schatzamt übertrug der Mahdi einem treuen Anhänger, der die Aufgabe hatte, die Kriegsbeute im Einklang mit der *sharîa* zu einem Fünftel an den Mahdi als *imâm* der Gemeinde und im Übrigen unter den Kriegern gleich zu verteilen. Dem obersten Finanzherrn oblagen auch die Verwaltung der Steuern und die Auszahlung von Zuschüssen. Die der *sharîa* entsprechende Steuer (*zakâh*) wurde auf Vieh und Getreide der Stämme erhoben. Nach dem Fall Khartums etablierte der Mahdi das Münzrecht des Schatzamts, so dass Geld als Währung in Umlauf kam. Die wichtigsten vom Mahdi erlassenen Gesetze betrafen das Bodenrecht und das Ehrerecht. Landeignern war die Verpachtung von Boden untersagt, Landerwerb durch Zwangsverkäufe unter dem Kolonialregime blieb unangetastet, es sei denn, der volle Kaufpreis wurde zurückgezahlt. Unrechtmäßig erworbenes Land konnte innerhalb einer Verjährungsfrist zurückverlangt werden. Im Ehrerecht trat die *sharîa* an die Stelle lokaler Gebräuche. Frauen mussten verschleiert sein, hatten sich von Marktplätzen und öffentlichen Straßen fernzuhalten, durften nicht mit fremden Männern sprechen oder sie grüßen und nicht das Vieh auf die Weide führen; bei Verstößen drohten archaische Prügelstrafen. Oberster Richter war der Mahdi, die Rechtsprechung wurde an Kalifen, Provinzgouverneure und Polizeichefs delegiert. Spezielle Kompetenzen hatte der *qâdi al Islâm*, ihm wurden Rechtsprechungsbefugnisse des Mahdi übertragen. Rechtsgrundlagen waren allein *qurâن*, *sunna* und Verordnungen des Mahdi.⁶⁵

Der Mahdi ist im Juni 1885 an Typhus gestorben. Welche Perspektiven er hatte, lässt sich nicht sicher sagen. Sicher ist, dass er als nächstes Ziel Ägypten anvisierte.⁶⁶ Und sicher scheint wohl auch, dass er Mekka, Syrien und Konstantinopel erobern wollte.⁶⁷ Ein Vorläufer der sudanesischen Unabhängigkeit war er nicht,⁶⁸ er strebte nach Weltherrschaft.⁶⁹

V. Ausblick und Verortung der Mahdiyya Ahmads im globalen Kontext

Dem Mahdi war es gelungen, die Erneuerung des Islam als Leitidee des *jihad* gegen „Türken“, *ulamâ* und Kolonialregime bei den Sudanesen

⁶⁵ Holt (wie Anm. 8), S. 105-132 (126-131).

⁶⁶ Brief an *es-Sunûsî*, s. Dietrich (wie Anm. 8), S. 245 f.

⁶⁷ Ebd., S. 287.

⁶⁸ Allenfalls hat er entsprechende Ideen bei den Sudanesen geweckt, s. Grandin (wie Anm. 1), S. 251 f.

⁶⁹ Dietrich (wie Anm. 8), S. 287.

zu verankern, weil er sich als Religionsführer authentisch und charismatisch darzustellen vermochte und die Beseitigung kolonialer Missstände sowie die Einkehr göttlicher Gerechtigkeit im islamischen Staat als Ziel seiner Bewegung glaubhaft vermitteln konnte. Daran änderte die geläufige Grausamkeit des fanatischen Führers nichts, Gewalt und Hinrichtungen waren seinen Landsleuten nicht unbekannt. Demgegenüber war sein Nachfolger Abdallahi zeitlebens ein talentierter Militär, bei dem alsbald die persönliche Herrschaft gegenüber der religiösen Motivation in den Vordergrund trat.⁷⁰ Seine Aufgabe war allerdings auch schwieriger. Er musste nach vier Jahren *jihad* eine staatliche Ordnung, eine effektive Verwaltung und die Anerkennung des islamischen Staats durch die sehr disparat zusammengesetzten Mahdisten herstellen. Dabei verlor die Leitidee des Mahdi immer mehr Konturen. Abdallahi war nach anfänglichen Expansionsversuchen zur Stabilisierung seines Reichs gezwungen, was Widerstände gegen die Zentralisierung der Macht, die Erhöhung der Steuerlast und ein Schwinden des religiösen Geists zur Folge hatte. Im Innern musste 1890 eine große Hungersnot bewältigt werden. Schon vorher war das Land immer stärker unter äußeren Druck geraten, nachdem die Briten mit der Niederschlagung der Urabi-Rebellion 1882 die Kontrolle über Ägypten übernommen, die europäischen Großmächte mit der „Enteignung“⁷¹ des afrikanischen Kontinents begonnen, die Italiener Eritrea und Somaliland kolonialisiert, die Truppen der Privatkolonie des belgischen Königs Leopold II. im Kongo den Süd-Sudan bedrängt und die Briten von Ägypten aus zur Rückeroberung des Sudan angesetzt hatten. 1898 war Abdallahi bezwungen und der Sudan fortan ein angloägyptisches Kondominium, faktisch eine britische Kolonie.

Der Untergang des islamischen Gottesstaats hat die unter Muslimen der ganzen Welt verbreitete Attraktion des sudanesischen Mahdi nicht nachhaltig beeinträchtigt. Für sie blieb der erste und geraume Zeit erfolgreiche *jihad* gegen europäischen Kolonialismus ein faszinierendes Modell, das die nachhaltige Präsenz des *jihad* in der Welt teilweise erklärte.⁷² Allerdings war es auch ein Erbe der Mahdi-Bewegung, dass sie zur Spaltung des sudanesischen Islam in Mahdiyya und sufische Khatmiyya führte, die im Sudan bis heute politisch nachwirkt.⁷³ Für die Machthaber in Staaten mit mehrheitlich islamischer Bevölkerung war

⁷⁰ S. auch Churchill (wie Anm. 52), S. 72: „Der Mahdi (...) hatte den Feuereifer des Glaubens mitgebracht, den Glanz des makellosen Vorbilds und den Aberglauben, mit dem der seine Bewegung in seinem Bann hielt. Doch wenn er die Seele des Dramas war, dann war Abdallahi das Gehirn. Er war der Mann von Welt, der politische Praktiker, der General.“

⁷¹ Osterhammel, Jürgen/ Jansen, Jan C.: Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen, 7. Aufl., München 2012, S. 39.

⁷² Hopkins, Benjamin D.: Islam and Resistance in the British Empire, in: Motadel, David (Hg.): Islam and the European Empires, Oxford 2014, S. 165, 167 f.

⁷³ Reinhard, Wolfgang: Kleine Geschichte des Kolonialismus, 2. Aufl., Stuttgart 2008, S. 277; Grandin (wie Anm. 1), S. 265-270.

der *jihad* des Mahdi stets eine latente Gefahr, für die Europäer war er ein Warnsignal. Allerdings wurde diese Warnung in der Epoche des Kolonialismus und Imperialismus noch nicht allzu ernst genommen.